



Médiévales

Langues, Textes, Histoire

63 | automne 2012
Philosophies morales

La vulgarisation de l'*Éthique* d'Aristote en Italie aux XIII^e et XIV^e siècles : enjeux littéraires et philosophiques

The Vernacularization of Aristotle's Ethics in Thirteenth- and Fourteenth-Century Italy : Literary and Philosophical Issues

Sonia Gentili



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/medievales/6822>

DOI : 10.4000/medievales.6822

ISSN : 1777-5892

Éditeur

Presses universitaires de Vincennes

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2012

Pagination : 47-58

ISBN : 978-2-84292-353-2

ISSN : 0751-2708

Référence électronique

Sonia Gentili, « La vulgarisation de l'*Éthique* d'Aristote en Italie aux XIII^e et XIV^e siècles : enjeux littéraires et philosophiques », *Médiévales* [En ligne], 63 | automne 2012, mis en ligne le 15 janvier 2015, consulté le 04 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/medievales/6822> ; DOI : 10.4000/medievales.6822

Tous droits réservés

Sonia GENTILI

LA VULGARISATION DE L'ÉTHIQUE D'ARISTOTE EN ITALIE AUX XIII^e ET XIV^e SIÈCLES : ENJEUX LITTÉRAIRES ET PHILOSOPHIQUES

Quand on réfléchit sur le fondement de la civilisation littéraire du Moyen Âge italien, on se trouve devant un phénomène majeur et constitutif : l'entrelacement entre parole philosophique et parole littéraire. Cette tendance à mêler les genres issus de savoirs scolastiques et théologiques aux textes narratifs, courante dans la littérature italienne des premiers siècles, est bien représentée par le *Novellino*, premier recueil italien de contes, connu des médiévistes français grâce aux études que Ruedi Imbach a bien voulu lui consacrer¹.

Le titre de *Novellino*, employé la première fois par Giovanni Della Casa dans une lettre adressée, le 27 juillet 1525, à Carlo Gualteruzzi (ce dernier venait pourtant d'imposer au recueil, dans l'*editio princeps* parue la même année, le titre de *Le Ciento Novelle antike*), a détrôné au fil du temps la dénomination de *Libro di novelle e di bel parlar gentile*, transmise par le manuscrit le plus ancien, à savoir la première section du Panciatichiano 32, Biblioteca Nazionale Centrale, Firenze (= P1). L'on soutient que ce titre originel établit une équation entre « bel parlare » et « novella », ce qui reviendrait à identifier toute sorte de discours contenu dans le recueil avec le genre littéraire de la nouvelle² ; je crois, au contraire, que le titre plus ancien décrit avec précision deux *ordres du discours* différents : celui des contes et celui des morceaux gnomiques et doctrinaux également présents dans le recueil. Ces

1. R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg-Paris, 1996, p. 92-97.

2. Telle est par exemple l'opinion de M. PICONE, « La cornice del *Novellino* », dans P. FRASSICA éd., *Studi di filologia e letteratura italiana in onore di Maria Picchio Simonelli*, Alessandria, 1992, p. 221-237, qui a pourtant raison de faire l'hypothèse que le titre transmis par le ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Panciatichiano 32, première section (= P1), s. XIV^{1/4}, est l'original ; les autres manuscrits ne donnent aucun titre. Sur les circonstances et les temps de transcription des deux sections du ms. Panciatichiano 32, voir S. BERTELLI, « Il copista del *Novellino* », *Studi di filologia italiana*, 56 (1998), p. 31-45.

derniers, comme le soulignait déjà Angelo Monteverdi³, sont complètement dépourvus d'éléments narratifs. En fait, le *Novellino* est transmis sous deux formes principales : celle représentée par le manuscrit P1 (branche α de la tradition), qui comprend un nombre de nouvelles inférieur à cent, mais aussi des sentences ou de brefs textes de nature explicitement doctrinale ; et celle représentée par le reste des témoins (branche β), où les contes, au nombre de cent, sont réorganisés dans leur succession, grâce à des ajouts, des fusions et des éliminations, ces dernières concernant surtout les morceaux doctrinaux. Le mélange entre nouvelles et passages doctrinaux, dont témoigne aussi le texte philosophique vulgaire nommé *Questioni filosofiche*⁴, est probablement la forme originale du *Novellino*⁵, cohérente non seulement avec la variété de

3. A. MONTEVERDI, « Che cos'è il "Novellino" », dans ID., *Studi e saggi sulla letteratura italiana dei primi secoli*, Milan/Naples, 1954, p. 127-165 (p. 156).

4. Les *Questioni filosofiche* transmises par le ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Pal. 102, contiennent trois contes qui disputent au *Novellino* la palme de l'antiquité (cf. A. STUSSI, « Scelte linguistiche e connotati regionali nella novella italiana », dans *La novella italiana. Atti del Convegno di Caprarola, 19-24 settembre 1988*, Rome, 1989, t. I, p. 191-214, ici p. 203), et qui sont parties intégrantes de la résolution des *questioni*, et non pas des pauses d'amusement. La q. IV des *Questioni* est dédiée au problème suivant : « perké la femena àe la casgione così in pronto più che l'omo » (« pourquoi la puissance rationnelle de la femme se réalise de façon plus immédiate que celle de l'homme »). La démonstration de la solution comprend la mention d'autorités philosophiques, l'exposition de raisons physiques et, en dernier lieu, la transcription d'une nouvelle, introduite par la formule « Et dirò una cosa ke io trovai scripta » (éd. F. GEYMONAT, « *Questioni filosofiche* » in *volgare mediano dei primi del Trecento*, Pise, 2000, t. II, p. 125-126). Le conte ainsi présenté (« In Ferrara era un nobile cavallieri ke avia una sua molto bella et nobile donna... »), très proche de celui de madonna Isabella du *Decameron*, VII, 6, sera donc un caractère non pas récessif, mais dominant, pour ainsi dire, du genre codifié ensuite par Boccace. Pourtant, à l'époque des *Questioni filosofiche*, et dans la conscience de leur auteur, la nouvelle est simplement une « cosa scritta » (« chose écrite »), en deçà de toute définition de genre littéraire. La trame qui ressort de la question V, 2 (*Questioni filosofiche*..., t. II, p. 143-146) est plus classiquement exemplaire : le domaine est celui des vertus et des vices (en particulier la superbe en tant que « racine de tout péché ») ; la structure du texte dépend strictement du *De miseria humanae conditionis* de Lotarius, dont est en fait tiré l'*exemplum* du philosophe qui met à nu la superbe du roi et en défie en substance la sagesse (M. MACARONE, éd., *Lucani Thesauri Mundi*, 1955, II, xxxvi 2). La troisième nouvelle, contenue dans la *questione* V, § 4, 23, « de la invidia » (*Questioni filosofiche*..., t. II, p. 150), est aussi de nature exemplaire et conte l'histoire, très répandue, du roi qui veut savoir si l'envie est un péché plus ou moins grave que l'avarice ; elle dérive des fables latines d'Avien, probablement à travers l'*exemplum* 196 de Jaques de Vitry. Sur les nouvelles, qui ont été publiées de manière indépendante à la fin du XIX^e siècle par L. GENTILE - A. STRACCALI, *Tre novelline antiche : saggio di un testo inedito del sec. XIII, citato dalla Crusca*, Florence, 1887, voir l'*Introduzione* de F. Geymonat à son édition critique des *Questioni* (p. xxix-xxxi).

5. Le dernier éditeur du texte, Alberto Conte, propose pour cette tradition un modèle « évolutif » qui irait d'une forme originelle et perdue à P1, dont la nature de mélange de contes et de sentences refléterait de près celle de la rédaction originelle, et puis de P1 à la dernière forme, la *vulgata* en cent nouvelles, dépouillée des textes doctrinaux (*Il Novellino*, éd. A. CONTE, Rome, 2000, *Nota al testo*, p. 267-293). Il faut dire que les manuscrits contenant les deux formes du texte, presque contemporains, témoignent pourtant simplement de deux voies parallèles de développement du recueil.

parlari décrite dans le titre plus ancien, mais aussi avec le programme tracé dans le prologue du recueil, où il est présenté comme un livre non pas de contes, mais plutôt de discours sur les divers arguments de la vie pratique⁶. J'ai déjà essayé de montrer qu'une source doctrinale importante, pour ce recueil, est l'*Etica in volgare*, version toscane, élaborée par Taddeo Alderotti, du résumé de l'*Éthique à Nicomaque* appelé *Summa Alexandrinorum*⁷. Cet abrégé traduit de l'arabe en latin par Herman l'Allemand⁸ et vulgarisé en toscan par Alderotti, fut ensuite retraduit en français par Brunetto Latini et enchâssé dans le *Trésor*, opération qui comporta l'effacement presque total de l'identité du premier vulgarisateur, ainsi que de l'esprit véritable de son traitement de l'éthique. Ce texte connut une fortune constante et très large et fut la source perpétuelle de sentences dans le domaine des textes en vulgaires jusqu'au XVI^e siècle.

Quelle sorte d'éthique est contenue dans l'*Etica in volgare* ? Quelle est sa fortune chez Dante, qui mentionne explicitement cette version toscane de Taddeo Alderotti (*Convivio*, I, 1, 10) ?

Summa Alexandrina et Etica in volgare : une éthique par images

La nature de la *Summa Alexandrina*, quoique variée au vu de ses multiples versions et rédactions, reste à travers les siècles celle d'une

6. *Novellino*, I, § 4-5 (éd. A. CONTE, Rome, 2000, p. 4) : « una memoria d'alquanti fiori di parlare, di belle cortesie e di belli risposi, e di belle valentie, di belli donari e di belli amori ».

7. Cf. S. GENTILI, « Thèmes de philosophie morale et thèmes narratifs dans le "Novellino" », dans T. RICKLIN, D. CARRON et E. BABEY éd., *Exempla docent. Les exemples de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, 2006, p. 187-202 et EAD., *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Rome, 2005, p. 167-180. Pour une description de la tradition manuscrite de l'*Etica in volgare* et des rapports avec ses précédents, cf. S. GENTILI, *L'uomo aristotelico...*, p. 31-49 ; EAD., « L'"Etica" volgarizzata da Taddeo Alderotti (m. 1295). Saggio di commento », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 17 (2006), p. 249-281.

8. Le résumé grec de l'*Éthique à Nicomaque* aujourd'hui perdu, probablement rédigé par Nicolas de Damas (I^{er} siècle), fut traduit en arabe avec le titre de *Ikhtisar al-Iskandaraniyin* par Ibn Zurah (Bagdad, 943-1008) ; cette version arabe survit sous forme fragmentaire (éd. A. AKASOY – A. FIDORA., *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, Leyde, 2005 [= *Eth. Nic.*, trad. arab.], p. 62-85). De la version latine traduite de l'arabe en 1243 ou 1244 par Herman l'Allemand, transmise par treize manuscrits, seuls deux manuscrits ont été publiés, reflétant deux rédactions différentes : la *Summa alexandrinorum*, version vulgate, dans C. MARCHESI, *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina medioevale*, Messine, 1904, p. XLI-LXXXVI [= Sa1] ; la *Summa alexandrinorum*, révision *patavina* dirigée par Engelbertus d'Admont en 1280/1290, dans G. B. FOWLER, « Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont (ca 1250-1331). Appendix 14. "Summa Alexandrinorum" », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 49 (1982), p. 151-252 [= Sa2]. La version toscane élaborée par Taddeo Alderotti est l'*Ethica Aristotelis translata in vulgari a Magistro Taddeo Florentino*, transmise par 27 manuscrits, que je cite depuis ma transcription du ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II. iv. 274 (désormais *Etica in volgare*). Dans la suite de cet article, on indiquera la version latine de l'*Éthique à Nicomaque* par Robert Grosseteste comme *Eth. Nic.*, trad. Grosseteste.

nouvelle élaboration, plus que d'une simple abréviation. Dans la *Summa*, les concepts-clés de la morale aristotélicienne sont confiés à la force synthétique des images ; ce processus est activement continué par Taddeo Alderotti traducteur de la *Summa*.

La matière des treize livres de l'*Etica in volgare* correspond presque parfaitement à celle des dix livres de l'*Éthique à Nicomaque*, bien qu'elle tende à se restreindre à leurs aspects prescriptifs et assertifs : sont généralement éliminées, par exemple, les discussions des *endoxa* des philosophes du passé et les digressions historiques. La matière est d'un côté réduite à son squelette conceptuel, et de l'autre sectionnée en ses noyaux principaux qui, isolés en plus petites unités textuelles, deviennent plus clairs et visibles ; c'est la fragmentation des livres, dont le nombre augmente de dix à treize, et des chapitres à l'intérieur de chaque livre, qui a joué ce rôle⁹.

Le premier chapitre du premier livre de l'*Éthique*, présenté comme une introduction générale à l'intégralité du livre (I, 1, *Prologo a tucto il libro*), correspond à *Eth. Nic.* 94a1-25 (= Sa2, I, 1, *Proemium : quod omnis ars est de bono et ad bonum*, p. 195 ; Sa1, p. 41), c'est-à-dire au premier tiers du premier chapitre de *Eth. Nic.* (I, 1, 9a a 1 – 95 a 14). Dans l'exorde, où Aristote mentionne les quatre catégories d'activités humaines, c'est-à-dire l'art et la science, l'action et le choix moral¹⁰, Taddeo Alderotti refuse la série amplifiée de la *Summa*¹¹ pour revenir aux quatre éléments aristotéliens. Bien entendu, un tel retour à la lettre de l'*Éthique à Nicomaque* ne comporte pas forcément un retour à ses concepts : dans le passage en question, la *Summa* rend *methodos* par *incessus* (« manière de procéder », à travers l'arabe *madhab*)¹², et donne donc une traduction meilleure que celle des versions latines (*doctrina*, « enseignement », « connaissance »). La « méthode » qui dirige la production, c'est-à-dire un ensemble de règles concernant la manière de procéder, est un concept bien distinct de celui de connaissance spéculative contenu dans le latin *doctrina*¹³.

9. La multiplication des livres ne se produit qu'au niveau du dixième livre de l'*Éthique à Nicomaque* ; le traducteur italien le fragmente dans les trois unités conceptuelles qui le composent : la section des chapitres X, 1-5, 1172 a 20-1176 a 29, consacrée au plaisir, devient le livre X ; la section consacrée au bonheur, X, 6-9, 1172 a 30-1179 a 31, est dans le texte vulgaire le livre XI ; enfin la section X, 10, 1179 a 34-1181 b 23, dédiée à la transition de l'éthique à la politique, devient le livre XII.

10. *Eth. Nic.*, trad. Grosseteste, 94 a 1-2 : « Omnis ars et omnis doctrina, similiter autem et actus et electio ».

11. Sa1, p. XLI et SA2, p. 195 : « Omnis ars et omnis *incessus* et omnis sollicitudo vel propositum et quelibet actionum et omnis electio ».

12. Cf. *Eth. Nic.*, trad. arab., p. 113 et D. M. DUNLOP, « The Manuscript Taimur Pasha 290 Alaq and the *Summa Alexandrinorum* », *Arabica*, 21 (1974), p. 252-272, ici p. 255.

13. La difficulté de rendre le grec *methodos* est d'ailleurs illustrée par une remarque de Robert Grosseteste (*Eth. Nic.*, trad. Grosseteste, apparat ad 94 a 1 : « in greco habetur omnis ars et

L'image de l'homme : animal politique ou solitaire

Chez Taddeo Alderotti, l'effort de fidélité à la lettre aristotélicienne est généralement bien réalisé et se rencontre fréquemment à propos des points de conflit entre anthropologie aristotélicienne et anthropologie chrétienne. Un des terrains fondamentaux de ce conflit est la conception de l'individu : comme *animal politicus* et partie d'une collectivité chez Aristote ; dirigé vers l'intériorité et vers Dieu chez les commentateurs chrétiens. Cette tension, qui croise plusieurs thèmes (la conception des vices et des vertus, celle du bonheur et de la perfection spirituelle de l'individu, etc.), qui est complexe et productrice de solutions hybrides¹⁴, intervient notamment lorsque les interprètes médiévaux discutent l'idée aristotélicienne de vie heureuse.

Devant l'idée d'une perfection spirituelle qui n'empêche pas et même requiert des relations sociales, toute une tradition monastique et érémitique se réveille et déploie son répertoire d'images de perfection solitaire : une remarquable ligne exégétique, dont les arguments seront à la base du *De vita solitaria* de Pétrarque, tend à réduire la vie contemplative d'Aristote à la vie érémitique et solitaire¹⁵. Entre le texte d'Aristote et son commentaire médiéval s'installe donc une concurrence : d'un côté, la perfection spirituelle d'Aristote, qui a pour lieu symbolique la ville, de l'autre, la perfection chrétienne, qui a pour lieu symbolique le désert¹⁶. Chez Taddeo Alderotti, le conflit est réglé à l'avantage d'Aristote. Pourtant, la dialectique entre ville et désert résiste ; elle sert à construire une *vision* des sociétés humaines – les villes – et de leurs

omnis methodus. Nos autem pro hoc nomine methodus posuimus hoc nomen doctrina, quia alii ante nos sic transtulerunt »).

14. Un seul exemple : l'image complexe du suicide de Pier delle Vigne présentée par Dante (*Inf.* XIII) comme péché, à la fois contre soi-même et contre la collectivité, synthétise le point de vue de l'*Éthique à Nicomaque*, 36 b 10 (le suicide est un acte contre la communauté) et la position chrétienne, exposée notamment par Albert le Grand, *Super Ethicam*, I (ALBERTI MAGNI, *Super Ethicam. Commentum et Quaestiones*, éd. W. Kübel, in EIUSD., *Opera omnia* [...], vol. XIV, Münster, 1987, t. I, p. 385) et par Thomas d'Aquin, *Secunda Secundae* (THOMAE AQUINATIS, *Secunda Secundae Summae Theologiae*, vol. IX, Rome, 1907, tr. II, q. 64, art. 5). Sur cette question, cf. S. GENTILI, « La selva, gli alberi e il suicidio nell'«Inferno» di Dante : fonti e interpretazione », dans G. INGLESE et M. A. TERZOLI éd., *Miscellanea di studi offerta a Guglielmo Gorni*, Rome, 2010, p. 149-163.

15. Cf. S. GENTILI, « Dall'uomo "animale sociale" di Aristotele alla "vita solitaria" di Petrarca », dans S. EBBERMAYER éd., *Ethik-Wissenschaft oder Lebenskunst ? Modelle der Normenbegründung von der Antike bis zur Frühen Neuzeit*, Munich, 2007, p. 107-126 ; EAD., *L'uomo aristotelico...*, p. 217-237 ; EAD., « La malinconia nel Medioevo : dal problema 30.1 di Aristotele a Donna me prega di Cavalcanti al son. 35 di Petrarca », *Bollettino di Italianistica*, 2 (2010), p. 156-170.

16. Je me permets de renvoyer à ce propos à un article en cours d'impression : S. GENTILI, « Bene comune e naturale socialità in Dante, Petrarca e nella cultura filosofica in lingua volgare (secc. XIII-XIV) », à paraître dans les actes du colloque *Il bene comune : forme di governo e gerarchie sociali nel basso Medioevo*. Todi, 9-12 ottobre 2011.

limites – les déserts et les forêts. Il s'agit d'une *vision* au sens littéral, car la *Summa*, comme sa version vulgaire, renforce la lettre aristotélicienne, en quelque sorte affaiblie par la synthèse, avec un formidable instrument d'expression : les images.

Taddeo Alderotti confirme le principe aristotélicien qui fait coexister vie contemplative et vie sociale, principe nié par les commentateurs qui identifient la vie contemplative à la vie érémitique ; cependant, les images du désert érémitique laissent encore leur trace sur la ville aristotélicienne, même chez Taddeo Alderotti et dans son précédent latin :

Naturale cosa è a l'uomo ch'egli sia cittadino e conversino gli uomini artefici, e contra la natura degli uomini sì è abitare in solitudine nel diserto e là dove non sieno genti, perciò che l'uomo naturalmente si diletta in compagnia¹⁷.

Taddeo Alderotti affirme donc que le *theoretikos bios* se suffit à lui-même, eu égard à son but, qui n'est subordonné à aucune autre chose ; mais, de manière générale, « il est naturel que l'homme soit citoyen et que les artisans conversent entre eux ; il est naturel de vivre dans le désert et là où il n'y a pas de gens, car les hommes naturellement se plaisent à la compagnie des autres ». Seul un élément, dans ce passage, n'est pas d'origine aristotélicienne : l'image du désert, le lieu, comme dit le vulgarisateur en forme de glose, « où il n'y a pas de gens ». Une telle définition coïncide presque littéralement avec celle donnée par saint Jérôme à propos du désert comme condition de solitude et de perfection spirituelle¹⁸. Cependant, cette image de tradition scripturaire, employée par les commentateurs d'Aristote pour signifier le bonheur contemplatif, a juste une fonction négative chez Taddeo Alderotti, non seulement dans l'occurrence déjà mentionnée où le désert reste opposé à la vie contemplative, mais aussi de manière encore plus claire dans le passage qui décrit l'échec de la vie en société :

Lo vigore dell'aguaglianza sta fermo per lo osservamento delle leggi della città, e le cittadi>ni< crescono per lo osservamento delli cittadini della città e abitatori. E li abitatori delli campi crescono simigliantemente, e gli abitatori della città e lle culture de' campi sì crescono simigliantemente. §[7] E per le ingiurie le quali si fanno nelle cittadi adiviene tucto il contrario, e a l'ultimo si tornano a diserto e a bosco¹⁹.

17. *Etica in volgare*, f. 18ra, correspondant à *Eth. Nic.*, 96 b11-14 et à Sa1, p. 43.

18. SAINT JÉRÔME, *In Esaïam*, ad. 34, 1, 2 : « de solitudine figuraliter dicitur, quae refertur ad gentes, in qua fuit Ioannes » (SANCTI HYERONIMI, *In Esaïam*, éd. M. Adriaen, Turnhout, 1963, CCSL, 73, p. 424).

19. *Etica in volgare*, f. 29vb. Le passage traduit Sa1, p. 43 et Sa2, p. 222 : « Propter legum civilium observantiam consistit vigor equitatis et augmentatur numerus civium et crescunt habitationes et in bona consistentia perseverant, et extenditur arborum cultura ; porter iniurias vero exuberantes opposita predictis contingunt, et tandem habitationes ad heremum rediguntur

D'où vient cette image de l'échec de la ville, totalement absente dans l'*Éthique à Nicomaque* ? La mention du bois n'est pas sans rappeler le thème cicéronien des *homines silvestres*, c'est-à-dire des hommes vivant dans un état de vie présociale et originaire (*De inv.*, I, 1, 2), idée qui, au Moyen Âge, suggère une thèse sur la vie en société opposée à celle d'Aristote²⁰. Mais l'image de la ville régressant face au désert est très proche de celle décrite dans la prophétie d'Isaïe : l'immoralité d'Edom, comme celle des autres villes païennes, sera punie par Dieu, et la ville régressera à son état pré-politique, c'est-à-dire à un désert habité par les bêtes sauvages²¹. En expliquant ces versets, Jérôme emploie la définition du désert qui sera répétée par Taddeo Alderotti. Or, dans l'image d'Isaïe, le désert est d'abord un effet de la punition divine sur la ville immorale et païenne, puis le lieu de rédemption et du dialogue retrouvé avec Dieu quand, après la chute des villes assyriennes, Israël est libéré de son esclavage²². De plus, dans la glose biblique chrétienne, cette image du désert fleurissant « comme un lys » correspond à la figure des ermites rédempteurs de la stérilité politique et morale des villes païennes : voici donc établie l'opposition idéale entre désert stérile des villes détruites par leur immoralité et le désert fleurissant des ermites chrétiens. Dans un texte capital pour l'idéologie érémitique et pour le Pétrarque "solitaire"²³, le *De laude eremi*, Eucher de Lion affirme que l'ermitage est « iter [...] ad veram patriam » :

[*reducuntur Sa2*] ». Le couple « deserto e bosco », qui rend le latin *heremum*, se trouve seulement dans la version vulgaire, et de là passe chez Guittone d'Arezzo (*cf.* la n. 24 de cet article).

20. Le passage de Cicéron, comportant la naturalité d'un état prépolitique plutôt que de la société, est employé par Albert le Grand (ALBERTI MAGNI, *Super Ethica*, t. I, p. 16., *ad Eth. Nic* 95a15) pour critiquer Aristote. L'opposition médiévale entre espace civilisé et régions *silvestres* est une nouvelle formulation d'une opposition bien présente chez les classiques latins (*cf.* à ce propos A. GIARDINA, « Allevamento ed economia della selva in Italia meridionale : trasformazioni e continuità », dans A. GIARDINA et A. SCHIAVONE éd., *Società romana e produzione schiavistica*, vol. I, *L'Italia : insediamenti e forme economiche*, Rome-Bari, 1981, p. 87-113).

21. *Is.*, 34, 10 : « A generatione in generatione [*scil.* terra eius] desolabitur in saeculum saeculorum / non erit transiens per eam / et possidebunt illam onocrotalus et ericius / et ibis et corvus habitabunt in ea / et extendetur super eam mensura ut redigatur ad nihilum et perpendicularum in desolationem / nobiles eius non erunt ibi regem potius invocabunt / et omnes principes eius erunt in nihilum / et orientur in domibus eius spinæ et urticae et paliurus in munitionibus eius / et erit cubile draconum et strutionum / et occurrent daemonia onocentauris / et pilosus clamabit alter ad alterum / ibi cubavit lamia et invenit sibi requiem / ibi habuit foveam ericius et enutrivit catulos / et circumfodit et fovit in umbra eius illuc congregati sunt milvi alter a alterum / requirite diligenter in libro Domini et legite[35] laetabitur deserta et invia et exultabit solitudo et florebit quasi lilium / Germinans germinabit, et exultabit laetabunda et laudans. Gloria Libani data est ei, et onor Carmeli et Saron ».

22. *Is.*, 35, 1 : « laetabitur deserta et invia et exultabit solitudo et florebit quasi lilium ».

23. L'ermitage d'Eucher était en Provence, sur l'île de Saint-Honorat, et cela n'est pas sans importance pour Pétrarque, qui composait le *De vita solitaria* dans son foyer-ermitage à Vaucluse : l'identification Provence/ermitage était déjà chez Eucher. Voir, sur Eucher, S. PRICOCO, *Eucherio di Lione. Il rifiuto del mondo*, Florence, 1990.

l'opposition entre la communauté des hommes et l'ermitage ne pourrait être plus claire.

Dans notre texte vulgaire, la ville retourne au désert à cause de sa décadence politique et morale ; mais ce désert, loin d'être un lieu de possible renaissance, reste stérilement pré-politique. On pourrait dire que, chez Taddeo Alderotti, le désert biblique est absorbé, au niveau sémantique, par le bois cicéronien (les *homines silvestres* de *De inv.*, I, 2, 3), avec lequel il vient à former un couple de synonymes (« deserto e bosco »). La grande image de Florence retournant au désert, habitée par les fauves, est créée par Guittone sur la base d'Isaïe (« Florence est un désert et ses citoyens ours et dragons » ; « cubile draconum », *Is.*, 34), ainsi que sur la base du vulgaire de Taddeo Alderotti (Florence est « diserto », mais aussi « bosco »²⁴). Si l'on admet que le texte de Guittone peut dépendre de la version vulgaire de la *Summa*²⁵, l'hypothèse d'une antériorité de la version de Taddeo Alderotti sur celle de Brunetto Latini se trouve renforcée²⁶.

Artifices : l'image des citoyens

Dans l'*Etica in volgare*, les citoyens sont surtout et d'abord des *artifices*. Pourquoi ? Dans le premier chapitre de l'*Éthique*, le corps social et politique de la ville coïncide avec l'ordre hiérarchique des *artes* humains, multiples et pourtant unifiés par l'*ars architettonica*, la politique, exactement comme les

24. GUITTONE D'AREZZO, *Lettere*, XIV, 7 (éd. C. Margueron, Bologne, 1990, p. 156-162 : 157) : « E dovete savere che non cità fa già palagi né rughe belle, né omo persona bella né drappi ricchi ; ma legge naturale, ordinata a giustizia e pace e gaudio intendo che fa cità, e omo ragione e sapienza e costumi onesti e retti bene : O che non più sembrasse vostra terra deserto, che cità sembra, e voi dragoni e orsi che citadini ! Certo, sì come voi no rimaso è che membra e fazione d'omo, che tutto l'altro è bestiale, ragion fallita, no è a vostra terra che figura di cità e casa, giustizia vietata e pace, che, come da omo a bestia no è già che ragione e sapienza, non da cità a bosco che giustizia e pace ». L'image du dragon est aussi dans Guittone, *Ahi, dolze terra aretina*, v. 54 (GUITTONE D'AREZZO, *Rime*, éd. F. EGIDI, Bari, 1940, p. 93) : « Ahi, che non foste natu / di quelli iniqui schiavi ; e vostra terra / fosse in alcuna serra / de le grandi alpi, che si trovan loco ; / e là poria pugnare / vostro feroce affare / orsi, leoni, dragon pien di foco ».

25. L'éditeur, Claude Margueron, qui signale normalement l'emploi de la *Summa* par Guittone – non pas, pourtant, de ses versions vulgaires, c'est-à-dire Taddeo et Brunetto –, ne la cite pas parmi les sources de ce passage : cela ne nous étonne pas, car Sa1 et Sa2 ont *heremum*, traduit par Taddeo : « diserto e bosco », et également par BRUNETTO LATINI, *Trésor*, II, 29, 3 (éd. P. Beltrami, Turin, 2007, p. 386 : « et torment els [*scil.* les citez] al desert et a bois »).

26. La lettre de Guittone, datée de la fin de 1262 ou du début de 1263, est certainement postérieure à la bataille de Montaperti (1260) et antérieure à l'entrée de Guittone dans la vie religieuse. Le *Trésor* (composé en France vers 1260-1266) circula en Toscane à partir de 1266, donc après la composition de la lettre ; la version de Taddeo, par contre, est datable entre 1260 et 1295 (c'est-à-dire pendant toute la durée de l'activité de son auteur, un Florentin qui enseigna à Bologne ; cf. S. GENTILI, *L'uomo aristotelico...*, p. 41) et donc beaucoup plus compatible avec la lettre en question.

artifices, individus différents, deviennent *partes* d'un corps social unique quand ils sont unifiés par le *rector* de la ville. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, l'état citoyen de l'individu – son identité sociale – s'identifie à son rôle productif d'*artifex* et à son rôle familial de père, de mère, etc. Or Taddeo Alderotti amplifie ce catalogue initial des arts humains²⁷ et donne une place bien plus grande aux arts dans l'argumentation éthique. J'ai déjà montré ailleurs que Dante construit son rôle de divulgateur sur l'interprétation « moralisée » des *artifices* de *Métaphysique* I, et se consacre aussi à la valeur « politique » des *artes* pratiqués de manière moralement bénéfique²⁸ ; sur ce second point, sa dépendance envers Taddeo Alderotti est assez claire.

Dans le *Convivio*²⁹, Dante reprend chez Taddeo Alderotti la multiplicité des métiers et l'unification de leurs buts par le *rector*. Dans le *Paradis*, il

27. *Etica in volgare*, f. 7r-17v : « Con ciò sia cosa che sieno molte arti e molte operationi, ciaschuna àe lo suo fine. Verbi gràcia la medicina si àe un suo fine, cioè di fare sanitate. E l'arte della cavalleria la quale insegna conbactere si àe un suo fine per lo quale ella è trovata, cioè vittoria. E la sciènça di fare navi si àe un altro fine, cioè navicare. E la sciènça che 'nsegna reggere la casa e la famiglia sua si àe un altro fine, cioè ricchezza. Sono alquante arti le quali sono generali, e sono alquante le quali sono spetiali e contengonsi socto quelle. Verbi gratia la sciènça della cavaleria si è generale, socto la quale si contengono altre sciènçe particolari, sicome la sciènça di fare li freni e le selle e le spade, e tucte l'altre le quali insegnano fare cose che sono mestieri a bactaglia. E queste arti universali sono più degne e più honorevoli de quelle, imperciò che le particolari sono facte per le universali ».

28. Cf. S. GENTILI, « Il fondamento aristotelico del programma divulgativo dantesco (*Conv.* I) », dans M. PICONE, T. CACHEY et M. MERSICA éd., *Le culture di Dante. Studi in onore di Robert Hollander*, Florence, 2004, p. 179-197 ; EAD., *L'uomo aristotelico...*, p. 127-165.

29. Aristote explique la hiérarchie des arts par quelques exemples (*Eth. Nic.*, trad. Grosseteste, 94 a 9-16 : « Quecumque autem sunt talium, sub una quadam virtute ; quemadmodum sub equestri, frenifactiva, et quecumque alie, equestrium instrumentorum sunt ; hec autem et omnis bellica operatio, sub militari ; secundum eundem utique modum, alie sub alteris »). La *Summa* conserve cette même exemplification indéfinie et « ouverte » (Sa1, p. 41 et Sa2, p. 196 : « Ideoque quedam ipsarum sunt sub aliis, ut ub militari fatura frenorum et cetere artium instrumentorum militarium, et sub arte exercituali cetere omnes bellice sive ligatorie ») ; Taddeo précise la liste des arts par d'autres exemples – la fabrication des selles et celle des épées – probablement tirés de la paraphrase de Thomas (SANCTI THOMAE, *Ethica Nicomachea*, lib. 1 l. 1 nn. 16-17, p. 6, 236-249 : « ars quae facit frena est sub arte equitandi [...] et eadem ratio est de aliis artibus quae faciunt alia instrumenta necessaria ad equitandum, puta sellas vel aliquid huiusmodi [...] ; sub militari continentur non solum equestres, sed omnis ars vel virtus ordinata ad bellicas operationes, sicut sagittaria, fundibularia, vel quaecumque alia huiusmodi ») ; une série semblable se trouvait déjà chez EUSTRACE (p. 19, 73-75, ad 94a 9-16 : « Quemadmodum habet [finem perfectiorem] militaris ad equestrem [...], vel alias quecumque bellici habitus vel actus sunt, ut ad sagittativam, lanceativam, scutilatavam et consimiles » ; p. 21, 36-37, ad 94a 16-18 : « Illarum autem fines huius quidem frenum, huius autem sella, huius vero calcar ») et chez ALBERT LE GRAND (ALBERTI MAGNI, *Super Ethica*, lib. 1 l. 2, p. 9, 23-25 : « militaris consequitur victoriam pluribus operationibus sicut per equitantes, sagittantes etc. »). Dante donne une nouvelle élaboration de ce passage de l'*Etica in volgare* (*Convivio*, IV 6 6 : « Intra operarii e artificii di diverse arti e operationi ordinate a una operazione od arte finale, l'artefice o vero operatore di quella massimamente dee essere da tutti obedito e creduto, sì come colui che solo considera l'ultimo fine di tutti li altri fini. Onde al

exprime le finalisme universel par l'image aristotélicienne de la flèche, citée dans la version de Taddeo Alderotti³⁰, et affirme que l'homme, citoyen par nature (« l'uomo è cive »), ne pourrait pas l'être si l'on ne vivait pas sur terre de diverses manières, en suivant différents buts (« se giù non si vive / *diversamente per diversi officii* », *Paradis*, VIII, 118-20), suivant encore une fois le vulgaire de Taddeo Alderotti (« Secondo *diverse* arti sono *diversi* fini »)³¹. Sans cet ordre unitaire des fins, garanti par l'ordre politique, la « traccia » umana è « fuor di strada » (v. 148 ; ici « traccia » signifie « direction » et non pas souche, lignée, comme on l'interprète traditionnellement). Effectivement, sans la réalisation correcte des fins des artisans, la ville ne prospère pas mais au contraire régresse et retourne à la forêt et au désert, comme le soulignent l'abrégé alexandrin et la version de Taddeo Alderotti. Cette image, qui est insérée dans l'abrégé alexandrin en correspondance avec l'*Éthique à Nicomaque* V, 8 à propos de la justice, est absente dans le texte originel d'Aristote : elle est pour ainsi dire la projection négative du passage initial qui décrit la « conversation », c'est-à-dire l'accomplissement des rapports entre les artisans.

Lorsqu'il représente la première rupture dans la subordination des activités humaines à l'ordre divin (comportant dans *Paradis* I la métaphore de la flèche tirée de Taddeo Alderotti), Dante continue à exploiter les images de l'*Etica in volgare* : par l'acte d'insubordination à Dieu que fut la construction de la tour de Babel, les « uomini artefeci » (les artisans) ont en réalité interrompu leur « conversazione », relation politique et linguistique à la fois, entre les hommes : chez Dante (*De vulgari eloquentia*, I vii 6-7), « de façon originale, cette confusion est expliquée comme impossibilité pour les artisans appartenant à différents corps de métiers de se comprendre mais maintient de

cavaliere dee credere lo spadaio, lo frenaio, lo sellaio, lo scudaio, e tutti quelli mestieri che all'arte di cavalleria sono ordinati »).

30. *Etica in volgare*, f. 17ra : « E sicome nelle cose facte per natura è uno ultimo intendimento lo quale la natura intende finalmente, così nelle cose facte per arte è uno intendimento finale al quale sono ordinate tucte l'operationi di quella arte, sì come l'uomo che saetta a segno àe lo segno per suo dirizamento. Così ciaschuna arte àe un suo finale intendimento lo quale diriçça le sue operationi ». DANTE, *Paradis*, VIII, v. 103-105 : « quantunque quest' arco saetta / disposto cade a proveduto fine, / sì come cosa in suo segno diretta ». La même locution « quest'arco saetta », 'cet arc décoche' (l'arc divin qui décoche, comme une flèche, chaque créature douée de sa propre direction et finalité), est aussi dans *Paradis*, I, 119. Le mot *saettare* (décocher) est utilisé par Taddeo (cf. le passage cité dans cette note) et par Dante, mais non par Sa1, ni donc par le traducteur en français de Sa1, BRUNETTO LATINI, *Tresor*, II 23 : « Ensi com celui qui trait de son arc au signe a c[e]lui bersal por son adreusement, tout autresi a chascun art une finale chose ki adrece ses oeuvres » (BRUNETTO LATINI, *Tresor*, éd. P. Beltrami, Turin, 2007, p. 332).

31. Taddeo Alderotti revient au lexique d'Aristote (*Etica in volgare*, 17 ra : « diverse arti » et « diversi fini » ; les « fins » traduisent littéralement les « fines » de *Eth. Nic.*, trad. Grosseteste, 94a 7 : « Multis autem operacionibus entibus et artibus et doctrinis, multi fiunt et fines » et non pas le « intenta » de Sa1, p. 41 et Sa2, p. 151 : « sunt autem intenta per artes multas diversa »).

l'intercompréhension au sein d'un même métier³² ». Le géant est un « rettores³³ » immoral, car il ne reconnaît pas correctement la relation entre buts subordonnés et buts principaux ; dans les *Antiquitates Iudaicae*, Flavius Joseph souligne que Nemroth « gagna les siens à la cause de la tyrannie, croyant avoir le droit d'éloigner les hommes de la crainte de Dieu pour qu'ils n'aient confiance qu'en eux-mêmes³⁴ ». Évidemment le texte d'Aristote ne comporte aucune autorité supérieure à celle de la politique, mais il n'en est pas ainsi pour ses interprètes médiévaux.

Dans l'*Etica in volgare*, la superposition médiévale entre action morale et *ars*, bien expliquée par R. A. Gauthier³⁵, est poussée jusqu'à l'identification des *habitatores*, les citoyens, aux *artifices*, les artisans ; leur valeur morale consiste en la bonne pratique de leur *ars*, qui dépend de la moralité des *artifices* dans leur pratique : cela nécessite une connaissance commune et une conscience des rapports de subordination entre les *artifices*. Cette conscience collective demande une coopération totale entre les artisans, qui se laissent ainsi unifier par le sommet de cette pyramide des arts : l'autorité politique, l'*ars architetonica*, à laquelle tous les métiers sont subordonnés.

Les grandes images éthiques de l'*Etica in volgare* à la *Commedia* de Dante

On revient donc ainsi à notre question initiale : quelle interprétation de l'éthique aristotélicienne les écrivains italiens élaborent-ils à partir des formes textuelles décrites jusqu'ici ? Dans la *Commedia*, Dante traduit le fait moral en image sur la base de l'*Éthique à Nicomaque*, que Virgile met explicitement au fondement du système pénal de l'*Inferno*. Il utilise également certains thèmes de l'*Éthique à Nicomaque* transmis sous forme d'image dans l'*Etica in volgare*, qu'il mentionne et réélabore explicitement : le bois et le désert comme image de décadence politique ; les *artifices* et leur *conversation* comme image de la vie politique correctement pratiquée. Ces fresques, si puissamment développées dans l'*Etica in volgare*, exposent la matière éthique d'une façon non pas argumentative, mais en utilisant l'évidence « visuelle » de l'image, typique d'ailleurs de la littérature médiévale où « l'imagination et l'argumentation »,

32. I. ROSIER-CATACH, G. GAMBALE, « "Confusio" et "variatio" selon les anciens commentateurs de la *Commedia* », *Bollettino di Italianistica*, n.s., 8 (2010), fasc. 2, p. 78-119, ici p. 85.

33. IACOPO DELLA LANA, *Commento alla Comedia (Commedia di Dante degli Allagherii col commento di Jacopo Della Lana bolognese*, éd. L. SCARABELLI, t. II, Bologne, 1866, p. 137).

34. FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquitates Iudaicae*, I IV, 2 (*The Latin Josephus I*, éd. F. BLATT, Copenhague, 1958, p. 137, nous traduisons).

35. ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par R. A. GAUTHIER et J. Y. JOLIF, vol. II, *Commentaire*, Louvain/Paris 1959, p. 457.

et les rapports entre ces deux éléments « étaient conçus théoriquement et [...] exploités avec créativité³⁶ ».

Sonia GENTILI – Dipartimento di Scienze Documentarie, Linguistico-filologiche e Geografiche, Sapienza università di Roma, Piazzale Aldo Moro 5, 00185 Roma

La vulgarisation de l'Éthique d'Aristote en Italie aux XIII^e et XIV^e siècles : enjeux littéraires et philosophiques

Cet article tente de décrire un phénomène majeur et constitutif de la littérature italienne au Moyen Âge, à savoir l'entrelacement entre parole philosophique et parole littéraire. Pour cela, l'*Etica in volgare* de Taddeo Alderotti, une version en langue vulgaire de la *Summa Alexandrinorum* (abrégé de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote), est analysée dans ses traits principaux – l'utilisation des images, la tension entre l'homme politique d'Aristote et l'homme ascétique des chrétiens, et les citoyens identifiés aux « *artifices* » – et dans sa diffusion chez Guittone d'Arezzo et Dante.

Novellino – Aristote – *Summa Alexandrinorum* – Taddeo Alderotti – Dante

The Vernacularization of Aristotle's *Ethics* in 13th and 14th-Century Italy : Literary and Philosophical Issues

This paper deals with one of the most important phenomenon in mediaeval Italian literature : the interlacing of philosophy and literature. In order to do this, Taddeo Alderotti's *Etica in volgare*, a vernacular version of the *Summa Alexandrinorum* (a summary of Aristotle's *Nicomachean Ethics*), is analysed through the main themes occurring in it – the presence of images, the tension between the Aristotelian man as a political animal and the ascetic man from the christian tradition, and the citizens depicted as « *artifices* » – and through its influence on Guittone d'Arezzo and Dante.

Novellino – Aristote – *Summa Alexandrinorum* – Taddeo Alderotti – Dante

36. P. DRONKE, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leyde/Cologne, 1974, p. 2 (nous traduisons). Sur les rapports entre littérature et philosophie au Moyen Âge, voir le numéro monographique du *Bollettino di Italianistica*, 2 (2010), consacré à ce thème.